والسكر (كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) اى البعيدة (يحتمل العطف) اى عطف البلدان (على الملوك وعلى الازمنة والاول) اى العطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ) لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى الاقرب يكون كل واحد منهما قيدا للاول فيكون المثال واحدا بل المراد هكذا اى (كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والعلم بالبلدان النائية) والعلمان والمثالان خير من علم واحد وقيل انما قال اقرب لانه على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة فى تقييده بالنائية وعلى تقدير عطفه على الملوك يكون فى تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال لافائدة فى العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر لا يتوقف على كونه فى البلدان النائية (فههنا امران) اى فى مقام ان الخبر المتواتر يوجب العلم (احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك) اى كونه موجبا للعلم (بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة و بغداد وانه) اى هذا العلم (ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به) اى بالخبر المتواتر (ضرورى) كان ايجابه للعلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كنتايج الشكل الرابع وقديكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كنتايج الشكل الاول (وذلك) اى كونه ضروريا (لانه يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق (حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم) اى الصبيان (بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام) واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام هذا جواب مايقال وهو ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لانم ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالى باطل والا لكان المنكر بموجب هذين الخبرين ومفهومهما كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره ممنوع وحاصل
الجواب ان يقال لانم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجرى على السنة
قوم لايجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه
يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته
رفع الله تعالى عيسى عليه السلام فى يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك
ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل
فى بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا او يقال
ططيا نوس فجاء جبرائيل عليه السلام و رفع عيسى عليه السلام الى
السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى
عليه السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه فصلبوه
ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين
عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وماقتلوه
وماصلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عليه السلام على غيره
فقتلوه كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده
فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره
فذلك اختلافهم (فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن
الى الظن لايفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اى المجموع
(نفس الاحاد) فلايفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع
مالايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب
ان يقال لانم ان ضم الظن الى الظن لايفيد اليقين ولانم ايضا ان جواز
كذب كل واحد من الاحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو
مجموع فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد شئ لا يكون مع انفراد
الاحاد كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت
يحصل للمجموع من حيث هو مجموع قوة لاتكون لكل واحد منها (فان
قيل الضروريات) سؤال على الامر الثانى (لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

اسكندر والمتواتر) اى والحال (قد انكر افادته) اى المتواتر (العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البرهم وهى ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا الحواس واما الباطنة فلا تفيد شيئا (قلنا ممنوع) اى عدم وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن لالزام الخصم والمعاندة هى المنازعة فى المسئلة العلمية مع عدم العلم فى كلامه وكلام صاحبه (كالسوفسطائية فى جميع الضروريات والنوع الثانى خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها او حرمتها قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر للضبط (المؤيد اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة) عن اعجزه اذا فاق عند الطلب وجعله عاجزا عن الاتيان (والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب) اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبى فانه اعم) يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشاف فى تفسيره سئل النبى من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلث عشر (والمعجزة امر خارق) اى مخالف (للعادة) فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء من الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عليه السلام قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور من جبهة

عبد الله اب نبينا (قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله) اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كرمى النمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلة فى قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة

(وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل وهو) اى الدليل (الذى يمكن التوصل) وانما ذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل (بصحيح النظر) اى بالنظر الصحيح اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى فى الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يكفر على الوجه الذى يكون ذلك الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض اوجوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع (الى العلم بمطلوب خبرى) الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التى تفيد الظن لان العلم على ما فسره لايعم ذلك ويمكن حمله على الاعم (وقيل قول) اى قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم لذات المركب فوصفه بقوله (مؤلف) ليتعلق به (عن قضايا) بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لادائما اذهو فى العرف قضية واحدة لاقضيتان فان القضية فى العرف اسم للمركب الجزئى وقولهم الادائما ليس بمركب جزئى بل قيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل (يستلزم لذاته قولا آخر) الاستلزام الذاتى فى المعقول ظاهر وفى الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) هذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التى هى بحيث توصل الى المطلوب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهى خارجة عن الاول داخلة فى الثانى والثالث (وعلى الثانى

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم) اى قول الخلافيين (الدليل هو الذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر يدل عليه جعل الدليل من اقسام النظر فلا ينتقض بقضية مستلزمة عكسها (العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق) لانه اخذ فى هذا التعريف اللزوم وفى التعريف الثانى كذلك واما فى التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم فى الدليل الثانى والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفى الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثانى لا بالاول وقيل فى وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثانى بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد حدوثه يستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول (واما كونه) اى خبر الرسول (موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده)الضمير راجع الى من (تصديقا له) اى لمن (فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها) اى الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيى ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفه فى نار نمرود (واما انه) اى العلم بخبر الرسول (استدلالى فلتوقفه) اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير يرجع الى من (بالمعجزات وكل خبر هذا شانه) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا الخبر (واقع) فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا (والعلم الثابت به اى بخبر الرسول ايضا هى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات فى التيقن اى عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو) اى العلم الثابت بخبر الرسول علم بمعنى

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا اوظنا او تقليدا) اى وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن جازما كان ظنا وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضرورى فى الثبات لاحتماله الزوال بتشكيك المشكك (فان قيل هذا) لفظ هذا يحتمل ان يكون اشارة الى العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الى العلم بخبر الرسول (انما يكون فى المتواترات فقط فيرجع) اى فيرجع خبر الرسول (الى القسم الاول) اى الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالى انما يكون اذا تواتر كونه خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما فى التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وانه محال (قلنا ذلك) اى الخبر (فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه) اى فم الرسول (او تواتر عنه ذلك) اى عن الرسول اى الكلام الذى جعلناه قسيما للمتواتر وهو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحى فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الى الاخص بل بالعكس فان قلت فعلى هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام ان يكون قسم الشئ قسيما له قلت لانم لزوم كون قسم الشئ قسيما له وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى الخبر المتواتر الذى كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول فى الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر فى الخبر الذى سمع من فى رسول الله او بغيره فيكون انقسام الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الى الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام جائز هكذا الانقسام الاول (او بغير ذلك) كمن اخبره النبى صلى الله عليه وسلم فى رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل فى السماع من الرسول (ان امكن) العلم بانه خبر الرسول (واما خبر الواحد) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم فلم لم

ان يكون خبر الواحد يفيد العلم مع انه ليس كذلك (فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة) حتى لو ازيل ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان كان حكما شرعيا لانه وحى يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع (فى كونه) اى خبر الواحد (خبر الرسول فان قيل فاذا كان) خبر الرسول (متواترا او مسموعا من فى رسول الله كان الحكم الحاصل به ضروريا كما هو) اى الضرورى (حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضرورى فى المتواتر) عن الرسول (هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى) اى العلم بكونه خبر الرسول (هو الذى تواتر الاخبار به) بخلاف التواتر بوجود مكة و بغداد فان الذى تواتر هو وجود مكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قيل لم كان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلاليا ولم يكن مضمونه بخبر غيره عليه السلام كذلك قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الى المعاد والغائب ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع الى المشاهد (وفى المسموع) معطوف على فى المتواتر اى العلم الضرورى فى المسموع (من فى رسول الله هو ادراك الالفاظ وكونها) اى الالفاظ (كلام الرسول والاستدلالى هو العلم بمضمونه) اى خبر الرسول (وثبوت مدلوله) فيلزم ان المراد من العلم الاستدلالى فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وكونها كلام الرسول لان هذا ضرورى الحصول (مثلا قول النبى صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو استدلالى) اى مستفاد من ترتيب المقدمتين اعنى هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرجع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره) الضميران راجعان الى زيد (قلنا المراد) بالخبر الصادق خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا به يخرج الخبر البديهى الذى نبه عليه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين) فيخرج

الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (بدلالة العقل فخبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اى الخلق (من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله احاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله احاد تفيد الظن وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال فى حكم المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل فى الحسيات وليس كذلك الاجماع واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل فى الاجماع استدلاليا وفى المتواتر ضروريا (وقد يجاب بانه) اى خبر اهل الاجماع (لايفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة) كقوله عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة (قلنا فكذلك خبر الرسول) يعنى ان خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا لعامة الخلق بكونه خبر الرسول (ولهذا) اى لاجل ان خبر اهل الاجماع لايفيد بمجرده (جعل استدلاليا) يعنى ان الشارح رحمة الله عليه قد اجاب عن نظر اهل الاجماع بانه داخل فى حكم المتواتر وقوله وقد يجاب اشارة الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم فى كتبهم وهو غير مرضى عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان كونه مفيدا للعلم بالنظر الى الادلة فحينئذ خروجه من النوعين لايضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغى ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة التى هى دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وان قلت هب ان كونهما مفيدا للعلم بالواسطة الا ان واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفك عنه فلهذا اعد من قبيل الاخبار المفيدة بنفسه بخلاف الواسطة ثم قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لايستلزم الانفكاك

(واما العقل وهو قوة للنفس) اى للنفس الناطقة اى العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولا وغيرهما فالمراد به مراتب القوة النظرية ولبس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان بالفصول لايجعله معانى مختلفة وقد يطلق العقل فى اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التى هى مبادى الافلاك والعناصر فى زعمهم وهى ليست بمرادة هنا بها (تستعد) اى تستعد النفس بهذه القوة (للعلوم والادراكات) اى العقليات والحسيات وبه يخرج الحواس فلا ينتقض بها وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وقد جعله قبل نفس المدرك حيث قال فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس منشاء لادراكاتها ويصح نسبة الشئ الى منشاءه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته (وهو المعنى بقولهم صفة غريزة) اى طبيعة (يتبعها) اى الغريزة (العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط) المراد بالوسائط الدلائل فى التصديق والتعريف فى التصور والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية (والمحسوسات بالمشاهدة) والعقل بهذا المعنى هى النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية اختلف فى ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسمانى اوعرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالى وجمع من الصوفية المكاشفين والمنكرون لتجرده طوائف تسع على مانقل فى المواقف قوله يدرك بها الغائبات فان قلت العقل الجوهر نفس المدرك فكيف جعله سبب الادراك قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة لسبب صورتها النوعية (فهو) اى العقل (سبب للعلم ايضا) اى كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم (صرح) اى المص (بذلك) اى بسببية العلم (لمافيه) اى فى كون العقل سبب العلم (من خلاف السمنية فى جميع النظريات) اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل

باعتبار ادراكها الكليات

يوجب استعداد العلوم والادراكات ... توجب استعداد الاحساسات

لانها ليست

يعنى ان مآل التعريفين واحد

المقصود

[illegible]

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم اولايكون فقال جمهور العلماء من اهل الحق وغيره انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لايفيد ذلك النظر اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها من العلوم الهندسية والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم فى جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم يحتاج الى المؤثر (واستدل) السمنية على انه لايفيد العلم بان المقدمتين معا لايجتمعان لانامتى توجهنا الى حكم مقصود امتنع من التوجه فى تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظرا مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لاتفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون المادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لاعرضا عاما وان يكون المذكور فى موضع الفصل فصلا لاخاصة هذا فى التصورات واما فى التصديقات فمثل ان يكون القضايا فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اماقطعا اوظنا اوتسليما واما صحة الصورة فهى ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة فى المقدمات فان فسد احدهما اوكلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين اوانتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلايفيد العلم لعدم صحته (وبعض الفلاسفة) يعنى يقولون العقل ليس سببا للعلم (فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء) روى عن ارسطو ولايقين فى مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لايفيد معرفة الله تعالى بلامعلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لايستغنى عن معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم الايرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها عشرة اراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقى مخطئ قطعا فهذا اقرب الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى المفسر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق

الاسلامية من اهل النظر الى ثلث وسبعين كلهم فى النار الا واحدة كما نطق به الخبر الصحيح (والجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف وتناقض الاراء (لفساد النظر فلاينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم) من ان نظر العقل فى الالهيات ليس بمفيد لكثرة الاختلاف (استدلال بنظر العقل ففيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما نفيتم فيتناقض) هذا اذا ارادوا اليقين فى دعواهم اما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى لايتناقض (فان زعموا انه) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة للفاسد بالفاسد) وهو كون النظر الصحيح مفيدا للعلم اى سببا له بالفاسد وهو كثرة الاختلاف وتناقض الاراء (قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا اولايفيد فلايكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم (فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب السمنية و بعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية فلايخلو اما ان يكون ضرورية اونظرية والثانى بقسميه باطل وكذا المقدم اما بطلان القسم الاول من الثانى فلانه لوكان ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه حينئذ يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك النظر الجزئى يحتاج الى كون النظر من العقل يفيد العلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيدا للعلم (قلنا الضرورى يقع فيه خلاف اما لعناد اولقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقة القابلة لقبول الدين الحق خلافا للمعتزلة (باتفاق من العقلاء) اى عقلاء اهل السنة (واستدلال من الاثار) اى الاثارة الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

عليه السلام فى حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط اى اجاب الامام فخر الدين الرازى باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضرورى قولك لوكان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لانسلم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا (والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعتبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث) هذا النظر المخصوص (يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك) اى كونه مفيدا للعلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) لاشبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شئ لشئ وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باى دليل كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل (وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لاتليق بهذا الكتاب) اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثانى من التالى وهو انه نظرى قولك لوكان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لانسلم ذلك لانا نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية مشخصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية المشخصة المعلومة بالضرورة ولايكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظرا وغير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصير قولهم النظر الصحيح من العقل مفيدا صحيحا (وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اى باول التوجه من غير احتياج الى فكر فهو ضرورى كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) الكل انما يكون كلا مع ذلك

العضو لا بدونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشئ منه ومن غيره (وما ثبت بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا اومن المعلول على العلة) على بمعنى الى (كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب) اى استعمال الاسباب (بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى) هذا شروع فى بيان النسب (اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولا عكس) اى ليس كل اكتسابى استدلاليا (كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار) مثال الاكتسابى بدون الاستدلالى (واما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر) اى الضرورى (بما لا يكون تحصيله) الهاء راجع الى ما (مقدورا للمخلوق) اى يكون حاصلا من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب (وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل) كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى والضرورى المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضرورى المقابل للاكتسابى هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضرورى المقابل للاستدلالى هو الذى يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء بمجرد خلق الله تعالى اومباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا للاكتسابى والضرورى المقابل بالاكتسابى بخلاف الضرورى المقابل للاكتسابى فانه لا يتناول الاكتسابى لان الشئ لا يتناول نقيضه ولا الاستدلالى ايضا لان المباين الاعم مباين الاخص فيكون الضرورى المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان كل ضرورى بالمعنى الاول هو بيان النسبة بين عين الاكتسابى وعين الاستدلالى وبين نقيضيهما واما

النسبة بين الاكتسابي والضروري المقابل له فباينة كلية لان نقيضه وكذا النسبة بين الاستدلالي و بين الضروري المقابل له فباينة كلية ايضا واما النسبة بين الاستدلالي وبين الضروري المقابل للاكتسابي فمباينة كلية لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي والضروري المقابل للاكتسابي مباين له فيكون مباينا للاستدلالي لان المباين الاعم مباين الاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم وانه مح واما النسبة بين الضروري المقابل للاستدلالي لايتناول نقيضه لان الشئ لايتناول نقيض نفسه (فمن ههنا) اى من كون الضروري مقولا فى مقابلة الاكتسابي تارة وفى مقابلة الاستدلالي اخرى (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار و بعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلالي فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية) ووجه ورود التناقض فى هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروري لايكون بواسطة الكسب ومن الثانى ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار و يكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذى يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي بخلاف الضروري المقابل للاكتسابي فانه يتناول للاكتسابي بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي فى التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي فى التقسيم الثانى والحال ان الضروري فى التقسيم الثانى هو الذى حصوله نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولا للاكتسابي وما هذا الا تناقض ووجه دفعه ان الضروري فى التقسيم الاول يكون فى مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفى التقسيم الثانى يكون الضروري فى مقابلة الاستدلالي فيكون بين الضروريتين مغايرة فينبغي ان لايكون بين الكلامين تناقض لان التناقض يقتضي ان يكون مورد الايجاب والسلب متحدا (حيث قال)

اى صاحب البداية (ان العلم الحاصل الحادث نوعان ضرورى وهو مايحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضميران راجعان الى العبد (كالعلم بوجوده) اى العبد (وتغير احواله واكتسابى وهومايحدثه الله تعالى) الهاء عائد الى (مافيه) اى فى نفس العبد (بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه) اى العبد واسبابه (ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) اى صاحب البداية (والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير فكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء) مع ان طرفى هذه القضية كسبى لكن التصديق عبارة عن الحكم واذا كان مستغنيا فى ذاته عن النظر كان بديهيا داخلا فى تعريفه لانه لم يتوقف فى ذاته على نظر واما توقفه على النظر فى اطرافه فذلك توقف بالواسطة وهو لاينافى البديهية (والاستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب) القلب لحم صنوبرى الشكل هو الطف من جميع اعضاء البدن خلق فى وسطه منبع الحياة الحيوانية (بطريق الفيض) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشئ لا بالارادة التابعة لغرض ولامع كراهة وكلفة وقال بعضهم الالهام لايكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف فى القلب بلامباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه السلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا قال حجة الاسلام العلم الحاصل بلادليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلامشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق) فالالهام ليس بحجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف الالهام الصادر

من الرسول عليه السلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة اويقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لايكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهامى هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذالم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق مالم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لاالالهام و بمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة فى قولهم كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس منه اسباب العلم بالشئ) وجه الاولوية هو ان المصنف فى عد بيان اسباب العلم لا فى عد بيان اسباب المعرفة (الاانه حاول) اى المص (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات اوالكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات) يعنى ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولايقال علمت الله اوان العلم عبارة عن ادراك الكلى والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئى ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولايقال علمته ويقال علمت انسانا ولايقال عرفته اوان العلم عبارة عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا وسواء كان كليا اوجزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولايقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما اوان المعرفة عبارة عن الادراك الذى بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لايقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا لفساد الشئ اولمعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشئ او لفساده اجيب بان

الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما فى قوله صح عند الناس
انى عاشق غير ان لم يعرفوا عشقى لمن اى ثبت واللام فى الشئ عوض
من المضاف فيكون لمعنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت حكم شئ
من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل لاحاجة الى زيادة
الصحة حينئذ لفهم العموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة
الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء (ثم الظاهر انه اراد ان الالهام
ليس سببا يحصل به) اى بالالهام (العلم العامة الخلق و يصلح الالزام
على الغير) معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير
قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لانسلم ان الالهام ليس سببا
للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر
اسباب العلم فى الثلثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ
حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد
ماذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ماذكرتم
(والا) اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق (فلاشك
انه يحصل به العلم وقد ورد القول به) اى بالعلم فى الخبر (وحكى عن كثير
من السلف) كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام
(واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد) معنى التقليد قبول قول الغير بلا دليل
(فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال) بتشكيك المشكك
(فكانه ارادبا لعلم ما لايشملهما) اى الظن والاعتقاد الجازم الذى
يقبل الزوال (والا) اى وان لم يرد بالعلم مالايشملهما (فلاوجه بحصر
الاسباب فى الثلثة) قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال ان
حصر اسباب العلم فى الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد
وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرأن والحديث مسائل فقهية كابى
حنيفة وابى يوسف وامام محمد وامام الشافعى ومالك وزفر وغير ذلك
من المجتهدين يفيد ان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه
بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عند اهل

الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد
المذكور علما عندهم فلا يرد ماذكرتم من النقض المذكور (والعالم) اسم
للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم يقال عالم الانسان و الملك والجن
والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلى الذى ذكره الشارح بقوله
اى ماسوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل
واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوى العلم اولمجموع ماعلم
به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلى و باعتبار المعنى
الثانى وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوى العلم الخ جزئى اعلم انه لما ذكر
اسباب العلم ذكر بعده ما هو المقصود من ذكر تلك الاشياء وهو العلم
بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالزامية
لانه لولم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان يكون متناهيا فلا فائدة فى وعد
ووعيد وارسال الرسل والانبياء لعدم القيمة وعدم الفناء ولزم تكذيب
الانبياء فلزم الكفر فلا يثبت شئ من الشرايع والاسلام بدون ذلك
واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات
والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث
الصفات اوعكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم
الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين
واليهود والنصارى واما القسم الثانى وهو ان يكون قديم الذات
والصفات معا فهو قول ارسطاطيس ومن اهل الاسلام فهو قول ابى
على وابى النصر الفارابى وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها
كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان
كل معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق بآخر الى مالانهاية
له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات
واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات
فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء
فى تلك الذات التى هى اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة
زعموا انها ليست بجسم ولاجسمانية والفرقة الاولى اختلفوا فى ذلك

الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات (اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع) ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم (يقال عالم الاجسام) ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود المجرد من الاعيان ولو سلم كان سمى بعالم المعقول (عالم الاعراض و عالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمر ولما مر من ان افراد العالم هى الاجناس فقط (فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات) ولو سلم انها غير الذات لم تكن من العالم لان العالم فى العرف اسم لما ينفك عن الصانع (كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات و ما فيهما) اى فى السموات (والارض وما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها) اى بهيولياتها التى هى محل لصورها (وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) اى صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق

العدم عليه) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذى هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قالوا ان السموات والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبنى على بسط مقدمة وهى ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلثة الاول حدوث زمانى وهو ان يكون الشئ مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا والمعنى الثانى هو الحدوث الذاتى وهو ان يكون وجود الشئ من الغير والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى من وجود الشئ اقل من ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافى فالمعنى الاول اخص من المعنى الثانى لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثانى اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم والمعنى الثانى القدم الذاتى وهو ان لا يكون الشئ محتاجا الى الغير والمعنى الثالث القدم الاضافى وهو ان يكون ما مضى من وجود الشئ اكثر من ما مضى من وجود الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم فى قوله ذهبوا الخ هو القدم الزمانى وبالحدوث فى قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتى ولا منافاة بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجتمعان فى العقول والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات

باسرها محدثة حدوثا زمانيا (ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل واحد منهما حادث لما سنبين) ان شاء الله تعالى اعلم ان اهل العقل تنازعوا فى وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة فى الخارج فقال ابن كيسان الاصم ان العالم كله جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر الاعراض ليست اعراضا عنده بل هى جواهر ثم القائلون بوجود العرض اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى ان لا يجوز ان يقوم العرض بنفسه بل كل عرض لابد وان يكون قائما بالغير وذهب ابو الهذيل ومن تابعه من البصريين الى ان يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالارادة العرضية الحادثة لا فى محل كارادة البارى تعالى والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو انا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والمرارة والحرارة والبرودة وغيرها فلا شك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها (ولم يتعرض له المصنف) اى الدليل بحدوث العالم (لان الكلام فيه) اى فى التعرض (طويل لا يليق بهذا المختصر كيف) اى كيف يليق (وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما) اى ممكن يكون له) الهاء يعود (الى ما قيام بذاته) وانما فسر بممكن احترازا عن البارى تعالى فان الله تعالى وان كان قائما بذاته لكنه ليس ممكنا بل واجبا بذاته (بقرينة جعله من اقسام العالم) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن وان يكون الممكن تفسيرا لها لان ذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة وما القرينة فى هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرينة جعله من اقسام العالم حاصله ان يقال ان ذكر العام وارادة الخاص انما لا يجوز اذا لم يكن هناك قرينة دالة وهنا قرينة دالة وهى جعل المص الاعيان من اقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث المقسم يستلزم حدوث جميع الاقسام لانه معتبر فيها

(ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد (غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله) اى محل العرض (الذى يقومه) و يحصله (ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع) بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه و بين الموضوع بخلاف وجوده فى نفسه والجواب يحمل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين فى الاشياء الحسية مسامحة قيل لاحاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده فى نفسه والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفى تلك النسبة لاظرفا للموجود كما فى الاول (فلهذا يمتنع الانتقال عنه) اى عن الموضوع (بخلاف وجود الجسم الحيز فان وجوده) اى الجسم (فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لاتنتقل من محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرايحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر و يمكن ان يجاب عنه بان الرايحة لاتنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرايحة كما فى التحيزات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضئ بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شئ فى حيزه بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض لبس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لالانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر ولبس هذا مما لا يتصور

فى العرض بل لابد لنفيه من دليل والدليل عليه هو ان يقال لما كان
وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوع ذلك العرض لم يتصور
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان
معدوما والمعدوم لاينتقل (وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه)
الهاء عائد الى الشئ (عن محل يقومه) اى يحصل الشئ سواء كان
متحيزا كالجسم او غير متحيز كالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم
بذاته مع كونها حالة فى الهيولى لان الهيولى لايقومه بل بالعكس
(ومعنى قيامه بشئ اختصاصه به) اى اختصاص شئ بشئ آخر
(بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد
الجسم اولا كما فى صفات البارى تعالى) اى الصفات السلبية لا الحقيقية
لانهم لايقولون بها والفرق بين قيام الشئ بذاته عند المتكلمين و بينه
عند الفلاسفة ان قيام الشئ بذاته عند المتكلمين اخص منه عند
الفلاسفة فان القيام بذاته عند المتكلمين لابد وان يكون متحيزا فلا يتناول
البارى تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعريف العرض
عند المتكلمين فلا يتناول صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع
امتناع تحيزه وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز
فى التعريف فعلم من هذا ان صفات البارى تعالى ليست بجواهر ولا باعراض
عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيزه تابع بتحيز شئ آخر
فيكون واسطة (وهو اى ماله قيام بذاته من العالم) اعلم ان الجوهر
منحصر فى قسمين عند المتكلمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو
الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير
متحيزة واما عند الحكماء فاقسام الجواهر الهيولى والصورة والجسم
والنفس والعقل وذلك ان الجوهر لايخلو اما ان يكون محلا اولا والاول
الهيولى والثانى اما ان يكون حالا فى المحل اولا والاول الصورة والثانى
لايخلو اما ان يكون مركبا من المحل والحال اعنى الهيولى والصورة
اولا والاول الجسم والثانى المفارق وهو لايخلو اما ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف اولا الاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان

والفلكية ان تعلق بالفلك والثانى العقل (اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم) المراد هنا بيان ادنى مرتبة للجسم وهو عند الحنفية والاشاعرة قوله فصاعدا نصب على الحال اى زاد الجزء على اثنين صاعدا (وعند البعض) اى المعتزلة و بعض مشايخ الحنفية (لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق) البعد مايكون بين النهايتين والنهاية هى ما به يصير الشئ ذا الكمية اى حيث لايوجد وراءه شئ منه (وعند البعض) وهوابو على الجبائى (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزأن فيحصل الطول وجزأن على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق (ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة) والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد اخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لاميل له على احد الطرفين اصلا حدثت من جنبيه ذاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا (⊥) فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة المنفرجة (⟋) (وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على مايشاء) اى ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لايتجزى نزاعا لفظيا وهوان يكون مراد كل واحد من الخصمين عين مراد الآخر كما قال المتكلمون ان القرأن غير مخلوق اى غير حادث فارادوا به الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اى حادث فارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون فى اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوى هوالذى يكون فى المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

معنوی (بل هو نزاع) ای اذا عین معنی الجسم ثم اختلف فی انه يتحقق بالجزئين او باكثر او باقل كان نزاعا معنويا اما اذا لم يعين ففسره احد بمعنى والآخر بمعنى آخر كان نزاعا فی التسمية واللغة واصطلاحا من نفسه (فی ان المعنى الذی وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفی فيه التركيب من جزئين ام لا) يشير الى ان للجسم معنى معينا اختلف فی تحققه (احتج الاولون) ای من قال يكفی فی التركيب من جزئين (بان يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه) الضمير يرجع لاحد الجسمين (جزء واحد انه جسم من الآخران) مع اسمه وخبره فی موضع نصب مقول القول (فلولا ان مجرد التركيب كاف فی الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فی الجسمية) لما كان ازيد بمجرد زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف فی الجسمية وادنى التركيب حاصل من جزئين وهو المطلوب قال اهل السنة والجماعة فی تعريف الجسم وهو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلاثة ای الطول والعرض والعمق فعلى هذا لابد له من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحيز ذو ابعاد ثلاثة وزعموا انه لايحصل باقل من ثمانية اربعة فوق اربعة ليحصل الابعاد بالتقاطع على زوايا قوايم وقال الكعبی من المعتزلة انه يحصل باربعة جواهر بان يكون ثلاثة للمثلث والرابع فوقها فی الوسط واختلف العلماء فی ان الجسم البسيط الذی لايتألف من اجسام مختلفة الحقايق كالماء والارض والهواء والنار هل هو مركب من اجزاء لايتجزى او هو مركب من الهيولی والصورتين الصورة الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانی (وفيه نظر) ای فی احتجاج الاولين بانه يقال لاحد الجسمين الخ (لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ ای عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فی الجسم الذی هو اسم) ای ذات (لاصفة او غير مركب كالجوهر يعنی العين الذی لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا) والفرق بين الانقسام الوهمی والفرضی ان الوهم يقف فی القسمة دون العقل بمعنى ان العقل يقدر على

تقسيم بعد تقسيمه الى غير نهاية اى لاينتهى الى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانية ولاشئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية واما التقسيمات الغير المتناهية بالفعل فالعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يفرق البعض بينهما (وهو) اى غير المركب (الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر) يعنى قال المصنف كالجوهر ولم يقل هو يعنى لفظ هو ولو قال كذا لفهم حصر مالا يتركب فى الجوهر الفرد بالسوق لا بكلمة هو لانها ليست بفصل ثم قسمة العين الى الجسم والجوهر الفرد حاصرة على ما اختاره المص من مذهب الاشعرى وعلى مذهب القاضى واما على مذهب الغير فلا حصر لان المركب من الجزئين مثلا عين وليس بجسم ولا جوهر عندهم (احترازا عن ورود المنع) عليه (فان ما لايتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر) وكيف قال بالحصر والحال ان نافيه اكثر من مثبته (بمعنى الجزء الذى لا يتجزى) وانما قال بمعنى الجزء الذى لا يتجزى لان الجوهر قد يقال بمعنى آخر وهو ماليس بعرض سواء كان مركبا اولا (بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك) اى الحصر فانها وان كانت جواهر الا انها لا بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل بمعنى انها ليست بجوهر فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس اى المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانية اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففى كل موضع يكون الاعراض عن الاول يثبت الثانى فقط وفى كل موضع لايمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى فمعنى بل هنا من قبيل الثانى واعلم ان الهيولى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض عليه من الاتصال والانفصال محل الصورتين الجسمية والنوعية ولابد لتحقق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الامام فى المطالب العالية فقال انا نجد اجساما مختلفة فى الصورة متماثلة فى المادة كالسكين والسيف والفأس والمنشار فاسرها معمولة من الحديد الا انها مع اشتراكها فى هذا المعنى يخالف كل واحد منها الآخر فى الصورة والشكل فنقول هذه الاشياء

هيوليها الحديد وصورها مختلفة وكذلك السرير معمول من الخشب مختلف فى الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبنائين والغزل للحائك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلابد له من جسم يعمل وفيه صنعته وذلك الجسم وهو الهيولى لذلك الشئ المصنوع واما الاشكال والنقوش التى يعملها الصانع فهى الصور واما المرتبة الثانية وهى هيولى الطبيعة فهى الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر من الكائنات اعنى المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة واليها ينتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهى هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى يحصل من جملة العالم الجسمانى اعنى الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما المرتبة الرابعة وهى هيولى الاولى فعند بعضهم هى الاجزاء التى لاتتجزى وعند آخرين ذات قائمة بنفسها يحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مزالق الاقدام (وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه) والضمير المستتر فى لم تماسه راجع الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح (الابجزء غير منقسم اذ لو تماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية) اى لم تكن الكرة كرة حقيقية قوله لكان فيها خط بالفعل اى خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين و بالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون الخطوط منها فى جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقى هو الذى له طول وعرض فقط والخط هو الذى له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمى يسمى تعليميا اذ يبحث فى العلوم التعليمية اى الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعليمهم لانها اسهل ودلائلها يقينية يفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف فى الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف فى العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف فى العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لامحالة لان المتألف من الجوهر لايكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لايفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول فى اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهى لاتقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعى (واشهرها) اى ادلة الجوهر الفرد (عند المشايخ وجهان الاول انه لوكان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كل واحد منهما) اى من الخردلة والجبل (غير متناهية الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته) اى ليس لذات الجسم (والا) وان كان لذاته (لما قبل الافتراق) لان ما بالذات لايزول بالغير (فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه) اى فى الجسم (الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه) اى فى الجزء (ان امكن افتراقه) اى الجزء (لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن) بل يصير ممتنعا والحال ان الله تعالى ليس بقادر على الممتنع (ثبت المدعى والكل ضعيف) اى

ادلة المشايخ اقواها واشهرها كله ضعيف (اما الاول فلانه انما يدل على
ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء) يعنى توجيه الجواب عن الاول
ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت
النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء
(لان حلولها) اى حلول النقطة (فى المحل ليس حلول السريانى كحلول
الماء فى القطن حتى يلزم من عدم انقسامها) اى النقطة (عدم انقسام
المحل) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لايلزم
من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها
يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح الفاضل
بقوله لان حلولها الخ والحلول السريانى هو ان يحل كل جزء مقدارى
من اجزاء الحال فى كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة
باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد فى الورد والحلول الجوارى
هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة فى الخط وحلول الخط فى السطح
وغير ذلك وفى الحلول السريانى يستلزم انقسام كل واحد من الحال
والمحل انقسام الآخر و يستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر
وفى الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات
وهذا عند المتكلمين فى حيز المنع فانها عندهم مابه النهاية لانفس النهاية
(واما الثانى والثالث) اى ضعف الثانى والثالث اما ضعف الثانى (فلان
الفلاسفة لايقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها) اى
الاجزاء (غير متناهية قوله بل يقولون انه) اى الجسم (قابل لانقسامات
غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا) اى قالوا ان الجسم متصل
واحد فى نفسه كما هو متصل واحد عند الحس ومرئى العين وقابل
الانقسام لاالى نهاية وليس فى الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لاجزء
له بالفعل حتى يجتمع (وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) اى
بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها
هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء
اصلا ينبغى ان لايتفاوت الاجسام فى العظم والصغر فقال وانما العظم

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لاباعتبار الاجزاء وقلتها وكثرتها لان تأليف الجسم عند الحكماء من الهيولى والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لايلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولاينتهى الى حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية فى كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذى لايلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق فى الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمى واما ضعف الثالث فهو قوله (والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) اى فلا يستلزم هذا الدليل الجزء الذى لا يتجزى (واما ادلة النفى) اى ادلة الفلاسفة (ايضا) اى كادلة المتكلمين (فلايخلو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفى الجزء وهو انه لو وجد الجزء اى الجزء المتحيز الذى لا انقسام له اصلا لتعدد جهاته ضرورة ان كل موجود متحيز لابد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لايحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان لايلاقيه بالكلية بل شئ دون شئ فيكون له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلاثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطانى اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون جهة الذى يلاقى به احدها غير جهة الذى يلاقى به الآخر فيلزم الانقسام واما ان لايمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار وضعف كل واحد
من هذه الوجوه مذكور فى موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال
الامام الرازى فى هذه المسئلة) اى فى اثبات الجزء الذى لا يتجزى (الى
التوقف) الى متعلق بمال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال اذا لم يثبت
الجزء كما مر لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة يحصل ايضا بتركيب
الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس (مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف
على نفى الجزء الذى لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى
والصورة (ونفى حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم
وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير
قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدوم وهى ممتنعة الا اذا
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ايمكن اعادته بجميع اجزائه قلنا هذا ممنوع
لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء
الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتى (وكثير من اصول
الهندسية المبنى عليها) اى على اصول الهندسة (دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها) اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى
لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال
مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف
على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء
الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذى لا يتجزى
لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة
كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم
متناهيا وحينئذ لا فائدة فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة
وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة
ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء
فى الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بذاته) اختلف

العلماء فى تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لايقوم بذاته وقال البعض الاخر منهم العرض هو الممكن الذى لايمكن تعقله بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعريف الاول اولى من الثانى لان التعريف الاول جامع و شامل بجميع افراد العرض سواء كانت اعراضا نسبية اواعراضا غير نسبية والتعريف الثانى غيرجامع و غير شامل بجميع افراد العرض لخروج الاعراض الغير النسبية عنه و بيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة فى المقولات العشرة واحدة منهامقولة الجوهر وتسعة منهامقولة العرض وهى الكم والكيف والاين والاضافة والوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فبعض تلك الاعراض غيرنسبية وبعضها الآخر اعراض نسبية كاين والاضافة و الوضع والملك ومتى والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ فى المكان والثانى هيئة يكون ماهيتهامعقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضامعقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة اومتوافقتين كالاخوة من الجانبين والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها و بسبب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجية عن ذلك الجسم من القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وغيرها والرابع هيئة تحصل للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وغيرهما والخامس حصول الشئ فى الزمان والسادس كون الشئ مؤثرا فى غيره والسابع كون الشئ متأثرا عن غيره كالانقطاع وغيره فالتعريف الاول شامل لجميع تلك الاعراض والتعريف الثانى لا الا على الاعراض النسبية فيكون التعريف الاول اولى من التعريف الثانى (بل بغيره) وبه يخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير ذاته فى الاصطلاح (بان يكون تابعا له) اى للغير (فى التحيز) على رأى المتكلمين (اومختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت) على رأى الحكماء (على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو فى بعض الاعراض) اى ذهب بعض الناس من المتكلم والفلاسفة معنى قيام الشئ بغيره لايمكن تعقله بدون المحل وليس كذلك

لانحصارهذا المعنى فى الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لايمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض (ويحدث فى الاجسام والجواهر قيل هو) اى الحدوث فى الاجسام والجواهر (من تمام التعريف) اى من تمام تعريف العرض (احترازا عن صفات الله تعالى) وفيه نظر لانه لايصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذى ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث فى اقسام العالم على رأيهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمى العالم المنحصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها فى الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف فى تعريف العرض وهو ما لايقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء ايضا على نسق ما ذكره الشارح اولا وآخرا فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق (كالالوان) زعم بعض القدماء ان لاحقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية (واصولها) اى بسائطها (قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا) اى كالسواد والبياض (والباقى بالتركيب والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) الاجتماع كون الجوهرين فى حيزين بحيث لايمكن تخلل الثالث بينهما والحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان معا فى موضع واحد فى ان واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة هى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة عما من شانه الحركة فتكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودى والسكون عدم الحركة من المحل الذى فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا (والطعوم وانواعها) اى بسائطها (تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والحموضة

والعفوصة والقبض) والفرق بين العفوصة و القبض ان العفوصة
تقبض ظاهر اللسان و باطنه معا و القبض ظاهره فقط (والحلاوة
والدسومة والتفاهة)هى يقال بعدم الطعم كما فى الجسم البسيط و يكون
الجسم بحيث لا يحس طعمه اصلا بته كالصغر واذا حلل بحيلة يحس
طعمه فالمعدود من الطعوم هو الثانى وقيل هو الاول فعده من الطعوم
كعد المطلقة من الموجهات فالحرارة تفعل فى الجسم الكثيف مرارة
وفى الجسم اللطيف حرافة وفى الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة
ملوحة والبرودة تفعل فى الجسم اللطيف حموضة وفى الجسم الكثيف
عفوصة وفى الجسم المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
تفعل فى الجسم الكثيف حلاوة وفى اللطيف دسومة وفى المعتدل تفاهة
(والروايح وانواعها كثيرة وليست لها) اى للروايح (اسما مخصوصة
اى ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرايحة المسك ورايحة العنبر
وغير ذلك (والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام) فان
الاكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام ظاهر كلام المص
وهو يحدث فى الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان
والروايح كما يحدث فى الاجسام يحدث فى الجواهر الفردة الا ان الاظهر
ان الالوان والطعوم والروايح لا تحدث فى الجواهر الفردة لان انواع هذه
الاشياء لا يمكن ان توجد فى الجواهر لانها غير مشاهد ولا محسوس واما
الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا
بيان كقول الشارح من قبل لما سنبين (اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض و بعضها بالدليل وهو) اى الدليل (طريان العدم كما
فى اضداد ذلك) اى الحركة و الضوء والسواد يعنى ان الحركة
الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ فهو حادث فالحركة
الموجودة حادثة وكذلك فى السكون (فان العدم ينافى القدم لان
القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر) ان العدم ينافى القدم (والا) اعلم ان

الالبس فى جميع المواضع للاستثناء بل فى بعض المواضع مركب من ان ولا ثم ادغم احدهما فى الاخر كما فى هذه المواضع اى وان لم يكن واجبا لذاته بل واجبا لغيره كالعقول (لزم استناده) اى استناد ذلك القديم (اليه) اى الى الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اى لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذ الصادر) تعليل معلوله محذوف تقديره لم لايجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار قلنا لايجوز ان يكون كذلك (اذ الصادر عن الشئ بالقصد و الاختيار يكون حادثا بالضرورة) لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدى الى ان الاختيار القديم يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا الحادث فان الاثر يتخلف عنه لقصوره قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه او لافتقاره الى امر آخر كمباشرة الاسباب فينا والثانى باطل فى اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما يجوز قدمه فلكلام الآمدى وجه (والمستند الى الموجب القديم قديم) ان كان بلاشرط او بالشرط القديم فلانقض بالحوادث لانها تستند الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة) اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لايجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم فيكون حادثا لاقديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما واجب بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة و اياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته و لوازمه لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لايجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام فى القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لاممكنا قلنا امتناع الشئ لاينافى امكانه الذاتى لجواز ان لايكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لاموجبا بالذات لم يكن شئ من معلوماته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأى الحكماء

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والالم يكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ماسيأتى لهذا زيادة تحقيق (واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعنى الصغرى وهى قولنا الاعيان لاتخلو عن الحوادث (فلانها) اى الاعيان (لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اماعدم الخلو) عن الحركة والسكون (فلان الجسم والجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك) قوله فان كان مسبوقا ظاهره يدل على ان الحركة هو الكون الثانى وكذا السكون وقد صرح الشارح فى مقاصده بقوله هنا وهذا معنى قولهم اماناًو يلا بمجموع الكونين بالكون الثانى فيتفق الكتابان واماناًو يلا للكون الثانى بمجموع الكونين فيكون مافى الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلايكون متحركا كما لايكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون فى الحيز ولكن لانسلم ان ذلك الكون منحصر فى الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر فى حيز آخر لجواز ان لايكون الكون مسبوقا بكون اصلا لا فى ذلك الحيز و لا فى حيز آخر فلايكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا و لايكون قولكم فلان الاعيان لايخلو عن الحركة و السكون صادقا فلايتم المقدمة الصغرى ولايتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان (قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى) يعنى ان هذا المنع لا يضر المعلل و لايفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر اولايكون مسبوقا به و اياما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على تقدير الثانى

فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله في آن الحدوث الذي هو المراد
فيكون هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة (على ان الكلام في الاجسام
التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان) يعني يمكن
الجواب عن هذا الجواب بان يقال ان مدعانا ثابت ايضا لان فيه اثبات
جسم ليس بساكن ولا بمتحرك فيكون المنع باقيا على حاله شرع في جواب
آخر بقوله على ان الكلام الى آخره واما حدوثهما اي الحركة والسكون
فلانهما من الاعراض وهي غير باقية لان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه
اما قائما به اى بذلك العرض او بغيره والاول محال لان البقاء عرض
ايضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة
عن استمرار الوجود وهو زائد على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن الذات
فيلزم قيام العرض بالعرض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند الفلاسفة
يجوز قيام العرض بالعرض كقيام السرعة بالحركة قلنا لانسلم ان السرعة
قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة تسمى بالنسبة الى بعضها سريعا والى الاخر
بطيئا ولكون هذا مختلفا فيه احتاج الى دليل آخر بقوله (ولان ماهية
الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير و الازلية
تنافيها) اى المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم لتقتضي و فيه بحث لانه
اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد مسبوقية بعض
اجزائها ببعض وعلى كلا التقديرين لايلزم حدوث الكون مطلقا لثبوته
مع السابق والمسبوق معا ولكون الانتقال في الماهية لايستلزم حدوثها احتاج
الى دليل آخر وهو قوله (ولان كل حركة على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال) قيل جواز الزوال لايوجب وقوعه فيجوز
دوام السكون في بعض الاجسام و دوام الحركة في بعضها و الاستدلال
بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام في الماهية انما يفيد الجواز
لا الوقوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان
مايجوز عدمه يمتنع قدمه) فثبت ان الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون
الحادثين لايقال عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه لانا نقول ان القديم
اسم لموجود لا اول له والدليل انما قام على امتناع عدمه لاغير وهو ان

القديم اماواجب اومستند اليه بطريق الايجاب فلانقض بالمعدوم الازلى
(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل مالايخلو عن الحوادث فهو
حادث (فلان مالايخلو عن الحادث لوثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل
وهو محال) قلنا فيه منع لثبوته فى الفلك (و ههنا) اى فى المذكورات
(ابحاث الاول انه لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر) اى الجزء
الذى لايتجزى (والاجسام) هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر
(وانه يمتنع) عطف على قوله لا دليل اى على تقدير انه لادليل على انه
يمتنع (وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزا اصلا) هذا وارد على قوله
والجسم والجواهر لايخلو عن الكون فى الحيز (كالعقول والنفوس المجردة
التى يقول بها الفلاسفة) فانها اعيان الا انها ليست باجسام وجواهر
بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير
متحيز جاز كونه غير متحرك ولاساكن واذا جاز كونه غير متحرك و لاساكن
تخلف عنهما ولايلزم حدوثهما (و الجواب ان المدعى حدوث ماثبت
وجوده) والهاء يعود الى ما الى فى ماثبت (من الممكنات) لان المقصود
اثبات الواجب تعالى وتوحيده و صفاته الاتية وحدوث ما ثبت وجوده
كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه
تعالى بلاواسطة و الا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول
فيستند اليه ماثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان المتحيزة
و الاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات
والثانى ان ماذكر) من الدليل على حدوث الاعراض (لايدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها) اى من الاعراض (مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه
ولاحدوث اضداده) يعنى اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث
اضداده بالدليل وهو طريان العدم (كالاعراض القائمة بالسموات من
الاشكال والامتداد) اى الطول والعرض و العمق (و الاضواء) قوله
الثانى ان ما ذكر يرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
و بعضها بالدليل وهو طريان العدم (والجواب ان هذا غير مخل بالغرض
لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم
لابها) اى ضرورة انها لاتقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان
ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات (لان

الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا و بين الخصوم فاذا يصدق ان السموات لايخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا حدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدناه اولم نشاهده لان العين التي قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لايتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض حتى لايرد سؤال الدور بان يقال لماثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلوثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور (والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها) اى فى الحالة المخصوصة (وجود الحوادث فيها) اى وهو اشارة الى رد قوله فلان مالايخلو عن الحوادث لوثبت فى الازل يلزم ثبوت الحادث فى الازل حاصله انيقال لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث لوثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وانما يلزم ذلك ان لوكان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة فى نفس الامر يلزم من وجود الجسم فى تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك (بل هو عبارة عن عدم الاولية اوعن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية) وازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بازمان كالتفسير الثانى وهو استمرار الوجود و يمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتى وهو ظاهر (فى جانب الماضى) والابد عبارة عن استمرار الوجود لاالى نهاية فى جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الاستمرارين (ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها) اى قبل الحركة (حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هومذهب الفلاسفة وهم يسلمون) الواو للحال (انه لاشئ عن جزئيات الحركة بقديم) بمعنى انه يوجد جزء واحد يبقى و يستمر وجوده (وانما الكلام فى الحركة المطلقة) وهى قديمة عندهم حاصل السؤال لانسلم ان مالايخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

المطلقة لاتخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة
(والجواب انه لاوجود للمطلق الافى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل من الجزئيات) تلخيص الجواب ان الحركة المطلقة لوكانت
قديمة اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياته ازليا اذ لاتحقق
للكلى الافى ضمن الجزئيات لكن اللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب بانه لاوجود
للمطلق فى الخارج لابنفسه و لافى ضمن الجزئى فلا يلزم قدمه لانه صفة
الموجود (والرابع انه لوكان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوى) كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم والجوهر لايخلو عن السكون
فى الحيز وحاصله ان يقال ان قولكم فلان الجسم والجوهر لايخلوعن الكون
فى الحيز اما قضية مهملة فلايتم مطلوبكم الذى هو جميع الاجسام
والجواهر لان القضية المهملة فى قوة الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام
والجواهر الذى هو غير المطلوب واما قضية كلية فيلزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوى ولوكان لكل جسم حيز لزم عدم تناهى الاجسام ويلزم
منه ان يكون فيما وراء فلك الافلاك شئ حاو مماس لفلك الافلاك وليس
كذلك بل فيما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد كلها متناهية
كما ثبت فى موضعه بالبرهان القطعى والبرهان السلمى وغير ذلك من البراهين
الدالة على تناهى الابعاد وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام الذى
هو مرادكم (والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله)
اى يدخله (الجسم) او يشغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده ولم يذكره لانه
ليس بمقام التفصيل مع ان ثبوت الجوهر محتمل (وينفذ فيه) اى فى الفراغ
المتوهم ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث
ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن) اى الوجود والعدم (من غير
مرجح ثبت ان له) اى العالم (محدثا) يعنى لما ثبت بالدليل المذكور ان العالم
حادث كان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته و يستوى
فى العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص يرجح احد الجانبين

على الآخر (والمحدث للعالم هو الله تعالى) معنى تعالى اى جل عن الحاد الملحدين وعما يقول المشركون فى صفاته (اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده) اى وجود الواجب (من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لوكان) محدث العالم (جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له) اى علة للعالم والا لزم الدور والتسلسل (مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما) اى علامة (على وجود مبدأ له) الضمير فى له عائد الى ما (وقريب من هذا) اى قريب الى قوله اذ لوكان جائزا لوجود الخ (ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لوكان) اى المبدأ (ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اى للممكنات اذ الشئ يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة للمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه فان قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه قلت نعم فى الاعتبار واما فى الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان اختلف الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذ لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان التسلسل احدى مقدماته لان من عادته ابطال التسلسل عند اثبات وجود الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلانه ليس افتقار اليه وانما ثبت الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة للدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احد ادلة بطلان التسلسل (انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة) مستقلة لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهى) اى العلة (لا يجوز ان تكون نفسها) اى نفس الممكنات (ولا بعضها) واليه اشار بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشئ علة لنفسه) لان العلة متقدمة على المعلول وتقدم الشئ على نفسه محال (ولعله بل خارجا عنها فتكون واجبا فينقطع السلسلة) بيانه بعض لا على التعيين علة للبعض الاخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

لعلله وههنا اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود فى الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا فيه وعلة كل منها داخلة فى السلسلة فحينئذ يمتنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها وجود مستقل اونسلم افتقاره الى علة هى نفسه على معنى انه يكفى فى وجودها نفسها من غير حاجة الى امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة للثانى والثانى للثالث والثالث للرابع وهكذا فيكون لكل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا ليس بمستحيل اذ ليس فيه تقدم الشئ على نفسه مناط الجواب هو الفرق بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها و بين تعليل المجموع بالمجموع وهما متغايران والثانى بديهى البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثانى و بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم التسلسل على ثلثة اصناف الاول فى طرفى الماضى فقط اى لا ابتداء له فيه لكن له انتهاء فى طرف المستقبل والثانى فى طرف المستقبل فقط اى لا انتهاء له فيه لكن له ابتداء فى طرف الماضى والثالث فى طرفيهما اى لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين والثانى من الاول (ومن مشهور الادلة) عطف على قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اعنى استحالة ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود (برهان التطبيق) الاضافة بيانية فهو يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبداء معلول آخر لانهاية لعلله ومن جانب المعلول فقط بان يبدأ مبدأ اول لانهاية لمعلولاته اومن الجانبين معا (وهو) اى برهان التطبيق ان (نفرض من المعلول الاخير) وهو مالا يكون علة لشئ اصلا (الى غير النهاية جملة وبما قبله) اى قبل المعلول الاخير (بواحد مثلا) اى بمرتبة واحدة اى بحادث واحد بحيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك الواحد (الى غير النهاية جملة اخرى) تقدير الدليل ان الحوادث لوكانت غير متناهية واخذنا جملتين من تلك الحوادث الغير المتناهية احديهما من مبدأ معين وثانيهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم تطبيق الجملتين بان يجعل الاول) اى الجزء الاول من الجملة الاولى بازاء الاول (من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا) اى الثالث بالثالث والرابع

بالرابع والخامس بالخامس (فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص) اى الجملة الثانية (كالزائد) اى الجملة الاولى (وهو محال) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى فى الحدين فلاحد فيهما من جانب اللاتناهى وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد من الآخر فاستحالته ممنوعة لجواز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لامن جهة التساوى فى المقدار (وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لايوجد بازائه) الهاء يعود الى ما (شئ فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه) اى من تناهى الثانية (تناهى الاولى لانها لاتزيد على الثانية الا بقدر متناه) اذ المفروض كذلك (والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة) وقد فرضنا هما غير متناهيين هذا خلف (وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم) قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب مايقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار من مراتب الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب الذى هو التناهى غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلايتم هذا الدليل فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهيتين امور وهمية ليس لها جملتان فى نفس الامر يكون احديهما منطبقة للاخرى فصار ان الجملتين المفروضتين فى الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان فى ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعجزه وليس يلزم من انقطاعهما فى الوهم انقطاع مالايتناهى فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان فى نفس الامر فلايتصور ان يكون انقطاعهما فى نفس الامر (فلايرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان احديهما من الواحد لاالى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولابمعلومات الله تعالى ولابمقدوراته) هذا يرد على قوله كان الزائد كالناقص (فان الاولى اى معلومات الله تعالى (اكثر من الثانية مع لاتناهيهما) اى معلومات الله تعالى ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله فهو معلومه ضرورة بخلاف

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلوماته وليس بمقدوراته لان المقدورية يقتضى صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما ذكر والا لم يثبت الواحدانية والامر ليس كذلك (وذلك) اى عدم ورود النقيض المذكورة (لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه) اى فوق حد (آخر) اى عدم تناهيها انما هو بحسب التصور لابحسب الوجود الخارجى (لابمعنى ان ما لانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال) اى الدخول فى الوجود محال يعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لاتنقطعان ولايلزم من ذلك لتساويهما فى نفس الامر لان التساوى فى نفس الامر فرع ووجودهما فى نفس الامر بخلاف ماله وجود فى نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه فى نفس الامر فيكون مالايتناهى فى الواقع ونفس الامر متناهيا فيه وانه محال واما عدم انقطاعه فى نفس الامر فيلزم تساوى الجملتين الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه خلاف المقدر وخلاف ماثبت فى نفس الامر (و) الواقع (الواحد يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واحد الوجود الا على ذات واحدة) يعنى ان صانع كل شئ ابتداء هو الله تعالى واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثانى خالق الشر فخالق الخير يزدان وخالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثانى الظلمة قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير ينبغى ان لايكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغى ان لايكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز منحط عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لانسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة الينا وبالنسبة الى الله تعالى كله خير ومصلحة فلايرد شبهتهم (والمشهور فى ذلك) اى فى كون صانع العالم واحدا (بين المتكلمين برهان التمانع) اى التنازع (المشار اليه

بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لوامكن آلهان
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا
منهما) اى من الحركة والسكون (فى نفسه امر ممكن) يعنى كل واحد
منهمابالنسبة الى نفسهمامع قطع النظر عن الآخر (وكذا تعلق الارادة
لكل منهما) اى من الحركة والسكون (اذلاتضاد بين الارادتين) اى ارادة
الحركة والسكون لتعدد محلهما وهو المريدين نعم متعلقهما وهو زيد
واحد لكنه ليس بمحل الارادتين بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه
بخلاف ارادتى الواحد للضدين فانهما متضادان لاتحاد المحل (بل بين
المرادين) اى بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات مابعده
والاعراض عماقبله ففى كل موضع يمكن الاعراض عن الاول يثبت الثانى
فقط وفى كل موضع لايمكن الاعراض عن الاول يثبت الاول والثانى و بل
ههنا للامر الاول (وحينئذ امان يحصل الامران) اى المرادان فى حالة
واحدة (فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما) ايضا عجزهما حيث
عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد احد الضدين
ساكت عن الضد الآخر لامريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده
فاذافرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم
عجز احدهما اضافة الاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله
اولايعم انتفاء الامرين وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا
ويلزم ايضا خلو المحل عن الضدين اللذين لايرتفعان كالحركة والسكون
(وهو) اى العجز (امارة الحدوث) فلايصلح لكونه اليها فيلزم خلو الاثر
عن المؤثر وهو ايضا محال واذا لم يتصور اثبات صانعين تعين ان يكون
صانع العالم واحدا بالضرورة قوله امارة الحدوث اى دليله والا فالامارة
لاتفيد اليقين فلايصلح اخذه مقدمة لبرهان التمانع وايضا تخلف المراد
يفيد العجز قطعا لاظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعى
ليس فى محله (والامكان لما فيه من شائبة) اى رائحة (الاحتياج) واللام فى
لما متعلق بامارة والضمير فى فيه راجع الى عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون) اى التعدد (محال) اوهذا تفصيل مايقال

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم
عجز الآخر وبماذكرنا يندفع مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) دفع
هذا المنع بقول الشارح لامكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لاينافى
امكان التمانع وامكان التمانع كاف فى اثبات المطلوب (او يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما) اى الممانعة والمخالفة (المحال) تقرير
ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لانسلم ان تعدد الآلهة
يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير
التعدد لاستلزامهما الخ اعنى اجتماع النقيضين دفع هذا المنع قول الشارح
لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة
لاينافى امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة فى احد
الضدين امتنع منه ارادة الآخر للحكمة جوابه ان رعاية الاصلح لاتجب
على الواجب تعالى كما بين فى موضعه (اوان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة
الواحد) اى كامتناع ارادة الواحد (حركة زيد وسكونه معا) واما اندفاع
هذا المنع فلانه لاتضاد بين ارادتين فكيف يمتنع الاجتماع الارادتين بل
التضاد انما هو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى ارتفع
بصفات المدح عما يشركون به من الاصنام اى انها ليست شركاء له لانهم
لايخلقون شيئا (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية) اى منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اى ليست بحجة قطعية
بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة
ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع زعم البعض
ان الآية حجة قطعية اذلوكان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او واحدهما
او كل منهما والكل باطل منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون
المشار اليه (على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على
بعض) اى غلب بعضهم اى لوكان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض
(والا) اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية
اوعقلية (فان اريد الفساد بالفعل اى خروجها) اى السموات والارضين

(عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه) اى لايستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اى هذا لايلزم من مجرد التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف والتمانع و مجرد التعدد لايقتضى التخالف (لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد به) بالفساد (امكان الفساد فلادليل على انتفائه) اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولادليل على انتفاء اللازم (بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام) لقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات مطويات وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل (فيكون ممكنا لامحالة) بل يقع على تقدير التعدد والوحدة (لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما) يعنى ان لايوجد السموات والارضون اولا بالذات (بمعنى انه لوفرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال) قوله بمعنى انه لوفرض اشارة الى اثبات الملازمة يعنى تقرير برهان التمانع انه لوتعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل لان الاول ينافى القدرة والثانى يوجب توارد العلل المستقلة على معلول واحد والثالث يوجب الترجيح بلامرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء (فلم يكن احدهما) لا على التعيين (صانعا فلم يوجد مصنوع) اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما (لانانقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع) بمعنى ان لايكون كل منهما صانعين وهو لايوجب انتفاء المصنوع لجواز صنع احدهما اويراد ان امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الواجب تعالى فى الواقع لبرهان التمانع ولايستلزم انتفاء المصنوع فلايصح قوله لوفرض صانعان لم يوجد مصنوع (وهو) اى امكان التمانع (لايستلزم انتفاء المصنوع) تقريره ان الملازمة المذكورة فى الآية الكريمة على تفسيرك بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون قطعية لان فرض تعدد الآلهة فيهما لايستلزم الا امكان التمانع وهو لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لايستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لايكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الخ فيه بحث

لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو محال حاصل معنى الجواب الاول ان ترتب قوله فلم يكن احد هما صانعا على قوله لامكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع (على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل) بجواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين (ومنع انتفاء اللازم) اى يرد منع انتفاء اللازم (ان اريد بالامكان) بناء على ان الكل ممكن يمكن عدم تكونه فان قلت العالم متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل تكونه لامعه فلا محذور حاصل الجواب الثانى اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان (فان قيل مقتضى كلمة لو لانتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول) يعنى لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذى هو انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد لا يقال اذ ادل الكلام على انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد فقط حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر لانا نقول لا نسلم حصول المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك فانه ما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقى انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الماضى بسبب انتفاء التعدد) يعنى انه يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد فى الماضى فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تقييد بالماضى نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثانى لكن القصد الى المقصود بلا تحريف احسن (قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط) حتى قالوا ان لو لانتفاء الثانى دون العكس كما هو المشهور (من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما) قيل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولاحاجة اليها (اذ الواجب لايكون الاقديما) بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر فى اداء المسائل غاية الاختصار فلايليق بحاله التطويل (اى لاابتداء لوجوده) اى الواجب (اذ لوكان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده) اى الواجب تعالى (من غير ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ يكون دلالته على القديم صريحة (لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اى لايمكن ان يكون وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لايكون له بداهة (وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق) اى البحث فى انه متساو فى الصدق ام لا (فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه) اى القديم (على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لايصدق عليها) اى على صفات الواجب فلايكون الكلام بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوى فى الصدق فحينئذ يستقيم الكلام (ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة) هذا جواب مايقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب لتعدد القدماء (وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) فيكون الواجب والقديم مترادفين قوله وسن كلام البعض خبر و تصريح مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم منه ان لايحتاج الصفات الى الغير (بانه) اى القديم (لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه) اذ لا واسطة بينهما اى الامر الثالث بين القديم والحادث حتى يكون لاقديما ولاحادثا لان التقابل بين القديم والحادث تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الموجود الذى لاابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذى يكون لوجوده ابتداء و الاول سلب وهو رفع النسبة الحكمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلاواسطة بين الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما

وكل ذلك محال (فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا) اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذ لانعنى بالمحدث الا مايتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بايجاد شئ آخر) لان المحدث الزمانى مالايكون وجوده لذاته لا بمجرد الافتقار الى الغير وماوقع فى كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته هوالله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لابطريق القصد والاختيار (ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت) اى الصفات (باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى اى البقاء بالمعنى) اى بالصفة (فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو) اى البقاء (نفس تلك الصفة) اى البقاء ليس امرا موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود (وهذا الكلام) اى كلام حميد الدين الضرير (فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعنى ان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد (والقول بامكان الصفات) يعنى ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هوالله تعالى لاصفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لاواجبة (ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذى وعده الشارح (فان زعموا انها) اى الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لايجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلايلزم الفساد لانه لاتنافى بين الحدوث الذاتى و بين القدم الزمانى (وهذا لاينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بماذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد) لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال فى العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا غيره ممايقولون بقدمه (وسيأتى لهذا زيادة تحقيق الحى) معناه